

本居宣長の「漢意」批判について

著者	森 瑞枝
著者別名	Mori Mizue
雑誌名	国際哲学研究
号	別冊3
ページ	27-36
発行年	2013-06-30
URL	http://doi.org/10.34428/00006447



本居宣長の「漢意」批判について

森 瑞枝

I はじめに

本日、アブドッラヒーム・ギャヴァーヒー先生の御承諾を得て、対話の席を与えられましたことを、たいへん光榮に存じます。ギャヴァーヒー先生のお話に啓発されて、神道における「宗教間の対話」の特徴を総括し、本居宣長の「漢意（からごころ）」批判について私の考えを述べようと思います。

ギャヴァーヒー先生の提起された三つのトピックの第一は、アブラハムの三大宗教において、宗教間の対話はたいへん古くからの主題であるということ。先生は対話の歴史を三段階に分けて示されました。私は特に、現在の、リベラルで多元的なアプローチによって互いを理解し、その上で共生しようとする第三の段階は、それまでの大いなる葛藤と蓄積に根差しての第三段階であるというご指摘を、重く受けとめました。

お話をうかがいながら、私は、これまで自分が、現在のリベラルな「宗教間の対話」の場について、キリスト教のエキュメニズムがイニシアチブをとって、いわばキリスト教が他宗教に歩み寄って展開しているような印象を抱いていたことに気が付きました。

私たちが日ごろ受け取っている「国際ニュース」では、国際的な宗教間対話に関するトピックは、たいてい、パチカンの動静に焦点をあてて、パチカンの目線をうけて報道されています¹。私たちは諸宗教や文化に対して、開かれた態度、多元的視野を獲得したいと願い、それは既にある程度実現できているような気持ちで暮らしております。しかし、私たちを取り巻くジャーナリズムというものは、必ずしも多元的アプローチを提供してはいない。私た

ちはそうした日常的な次元の情報によって、無意識のうちに視野を準備していることに、注意深くあらねばなりません。

第二のトピックでは、聖典の語句は「一人の人生にもたらすもの」である、とギャヴァーヒー先生は主張されました。これは、次のような意味だと私は受けとめました。つまり、宗教は共同のものであっても、そこには個人の存在があるのであり、宗教間の対話は個人にこそ責任がある。そして、他者の存在を前提とする開かれた態度を持つべきであると。

「宗教間の対話」「異文化間の対話」では、イスラム国家とか、日本文化とか、共同体で括った一般論が交わされがちです。しかし、そもそも「対話」は共同体と共同体ではなく、一人一人が交わすものであります。特に、「宗教間」の対話は、話者自身の価値観にかかわる営為であります。一人一人の身の上に生起する事どもからなる一般的特質なのであり、それゆえ「対話」は、まずもって「わたし」の問題から出発しなければならない。ギャヴァーヒー先生は「私の信じるイスラーム」「私が代表する宗教伝統」と発話されることで、「わたし」がイスラームについて、イスラームの「聖典」によって述べていることを明示し、それによって、本日の会議の冒頭に「対話」の原点を明らかにされました。

第三のトピックでは、ペルシャ語圏に神道を解説紹介された御著書 Ilm Publications (Tehran, Iran, 2008) の目的についてお話しくれました。御著書は神道を現象学や宗教学ではなく、実際的な側面から、「日本の日常的な個人的・社会的な生活や、人間や自然(宇宙)に対する態度という文脈で検証」したもので、その意図は、日本が「高い」国際的地位、経済的成功、発展と進歩を達成した秘密を、日本の民族宗教である「神道」との関連から考察しようとする試みであるとのことでした。

神道は、ほとんど日本の内側において生きられてきた宗教であります。ですから、このようなギャヴァーヒー先生の神道に対するまなざしは至極穏当なものであり、イスラーム社会の人々だけでなく、日本人自身も含めて、一般的に共有されているまなざしであります。ところが現在、将来の国際社会における日本の高い「地位」、経済的成功、社会の発展は、あまり樂觀でなくなっています。それゆえ、成功モデルの秘密としての神道の存在意義は、おそらく減退するでしょう。そのような経済的政治的地位が低下してもなお日本人が国際社会で敬意を受けることができるのであれば、神道の存在意義が再発見されるかもしれません。

Ⅱ 神道に対するまなざし

以上の3点をふまえつつ、とくに第三のテーマについて考えることは、私が日頃研究している本居宣長の問題に関わると考えるので、その点を略説します。

今日、ギャヴァーヒー先生の言われた第三段階の諸宗教の対話、共生をめざす交流が推進されているその一方で、周知のように、宗教を理由にした敵意、敵愾心は、以前にもまして先鋭化し、破滅的な闘争が繰り広げられています。それは様々な問題の錯綜する極めて複雑な政治闘争です。こうした状況において、ギャヴァーヒー先生は「神道は、「国際的」宗教ではないが、ネガティブな特徴からかけ離れている」と見ておられます。確かに、私たち日本人の日常的な暮らしの場においては、宗教関連の軋轢は比較的少ないと言えるでしょう。ただ、ここで私が注意したいのは、多くの日本人が、宗教的軋轢をまねがれていることを当然であると感じていることです。そして、日本が宗教的軋轢から免れていることを政治的幸運ではなく、日本の文化的特質に由来する結果だと解釈していることです。私はそのような文化論に還元できる問題ではないと思います。しかしなぜ、日本人はそのような文化論に納得するのでしょうか？

多くの日本人にとって、宗教を生活の規範に据えている人は特殊な存在です。日本の社会では、宗教的規範を固持する行動は、調和に欠けた（いわゆる「空気を読まない」）行為であり、ひいては「他人に迷惑をかける」ことに繋がります。日本の社会では、「他人に迷惑をかける」ことをしない、というのが極めて重要な行動規範とされています。その「迷惑」の範疇には「他人に違和感を与えること」も含まれています。この観点からすると、むしろ宗教的規範に無頓着な方が人間関係がスムーズに運び、美德ですらあるのです。そしてこの日本人の宗教に対する無頓着さを、寛容さにとらえ、その由来を神道に求める一般的な傾向があります。その場合の神道とは、宗教的性質よりも、生活習慣や生活の仕方（習俗）を指しています。

しばしば神道は宗教か習俗か？という問いが立てられます。ある時は学術的な検討課題として、あるいは政教分離の裁判の争点として、そして世間話の話題として。たいてい、神道が宗教であるとしても、キリスト教やイスラム教のような「宗教」とは違うし、曖昧だからこそ自分たちは深刻な「宗教」問題を免れているし、他者の信仰を否定したり、自分の信仰を他者に強いることもないのだ、と納得して落着きます。そのとき、「宗教」というレッテル

は、不寛容なもの、偏狭なとらわれの如く決めつけられており、「宗教」を行動規範とする者は、負の価値を帯びた他者であり、不可解な存在として排除され、ひいては、宗教そのものが、他人事として遠ざけられています。

このことは、世界に対する日本社会の無関心さと関連しているでしょう²。報道で知るアラブ世界やチベットの問題は、出来事の仕組みは理解できるが、感情的には「わからない」。文化が違うからわからなくて当たり前だし、自分には関係のない、特に知る必要もない、知りたくもない、ネガティブな他所事に過ぎない。しかし、このような片付け方は安易です。それは他者を自己の外部に閉じ込めるとともに、自己を閉じることに他なりません。

私は「わからなさ」に対して注意深くありたい。なぜなら、他者に対する「わからなさ」、「宗教」なるものについての「わからなさ」を手放さずにいること、それこそが共生に向けた「対話」の手がかりであり、共生とは、あらゆる意味で、私自身をより自由にするものであると思うからです。そのためには、まず、自らの「寛容」を疑うべきです。なぜなら、「対話」を欠いた寛容は、鈍感と同じだからです。

前世紀、日本は「国体」として宗教ではない神道（いわゆる国家神道）を標榜しました。神道は「特定」の「宗教」にとらわれない、より普遍的な国民の「道徳」であるとするものでした。そしてその「宗教」でない神道が、独善的な発想で植民地の文化を抑圧し、天皇崇拜に基づく同化政策をすすめるイデオロギーとして作用したのです。このため近代の神道は、日本の近代化における政治思想、ファシズム、植民地主義という点でさまざまに議論され、反省されています³。しかし、より根本的な問題、神道の名の下に、他者の価値観を軽視できたのはなぜかという問題、哲学的問いは、いまだ不十分であると思われます。そのような鈍感さを顧みないままに、誰と何が「対話」できるでしょうか？

そもそも神道において、「対話」は可能なのでしょうか？ギャヴァーヒー先生のスピーチによって、私は神道において、あるいは日本の宗教伝統において、神道の他宗教、異文化とのかかわり方、これまでいかなる「対話」があったのかを、あらためて問わざるをえなくなりました。

Ⅲ 「適用」は「対話」ではない

神道の教説は、古代から現在まで、日本人の日本人による日本人のための、

「天皇をいただく政治体制の理論」とほぼ同義でした。その目的は、所与の秩序を説明すること、すなわち現状説明、合理化のための理論に終始しています。したがって、神道には、ギャヴァーヒー先生がイスラームについて述べられたような、「1. 自分たちの宗教が他の全ての宗教よりも優れていることを示す」必要はなかったし、「2. ある種の超越主義や、あらゆる宗教の統一性を追求する」必要もない。「3. 宗教的多元主義や宗教的な信仰や実践の多様性を認め、他の宗教的伝統やその信徒との相互理解、共存、協力を図る」必要もなかった。

日本の宗教史をふりかえると、「宗教間の対話」は、ほとんど明確に主題化されることなく、もっぱら「宗教間の適用」に終始してきました。その適用は、第一に、「天皇を戴く秩序」という所与の政治的現実を説明・補強するためのものでした。そもそも「神道」というカテゴリーからして、大陸からの政治的・文化的圧力のもとに見出されています。自国独自の宗教システムとして形式をつけ、内容を充填しながら今日に至るまでを概観しておきましょう⁴。

7世紀から8世紀にかけて、中央集権国家「日本」が成立します。それとともに、律令国家機構の一環として、儒教と道教に基づく中国唐王朝の祭祀制度を参照して国家祭祀システムが構想され、村落や血縁共同体の農耕祭祀を宗教行政機構のうちに位置づけます。神道の拠点となる神社は、地域毎の政治統合（マツリゴト）の場を、国家祭祀機構に変換する宗教行政施設として成立しました。

8世紀以降、仏教はこの地域の宗教拠点を仏教の宇宙観の内に統合しながら日本全国に滲透してゆき、神仏習合と呼ばれる宗教伝統を培ってゆきます。すなわち、仏教の天皇を戴く政治秩序に即した形態、歴史的な表現が「神道（じんどう）」と名付けられ、中世には日本仏教を特色づける教説が形成されました⁵。日本宗教史は仏教の日本化、神仏習合の展開といっても過言ではありません⁶。これを神道史として見れば、神仏習合とは「神道」の宗教化といえます。政治制度の中に埋没していたカミ信仰が、仏教の日本化と表裏一体に見出され、独自性を獲得してゆく。この神仏習合説は、日本は仏教圏の辺境にあるというコンプレックスを克服するためのものであって、他者（他国の仏教者）に向けた主張ではありません。今日のテーマにとって重要なのは、神仏習合の教説が、他者のまなざしに促されたものではなく、自分自身に対する説明、合理化であることです。

この自足的状況は、地理的条件とあいまって、近世の終わりまで保たれて

いましたが、19 世紀後半、西欧列強の出現によって破られます。それは未知の文明の出現、「キリスト教国」からの軍事・政治的脅威として認識されました。近代のはじまりとともに、宗教問題が政治問題の前景に躍り出たのです⁷。

明治政府はキリスト教国である西欧列強を見習って、立憲君主制の国民国家の構築へと向かった。立憲君主制の基幹は、絶対的な神を中心として、その代わりに人間世界の政治をおこなう君主というキリスト教的な構造によっている。これを日本で実現するためには、近代の「神道」は、明確に、仏教と区別されなくてはなりませんでした。その理論的根拠を、近世において仏教と神道の区別をはかった国学の学説に求めたのです。しかし、神道には仏教を退け、キリスト教を凌駕するような神学はなかった。そこで日本の行政官たちは、他宗教との対話を避けて、神道を「宗教」ではない国民の一般道徳と位置付けることにしました。それによって、「宗教」であるキリスト教や仏教と折り合いをつけ、神道は個々人の思想信条に基づく「宗教」ではなく、どんな宗教も受け入れうる超宗教ということになりました⁸。

日本はそうした「神道」イデオロギーの基礎の上に、天皇制という立憲君主政治をおこない、植民地を獲得し、他者と対面したのです。

そのとき、アジア諸国・諸民族の宗教との対話を通して、双方の宗教的な共存をめざす、という方法はとらず、天皇と神道への帰依を日本人になるための条件として提示しました。なぜなら、政治的・経済的な日本の優位は、天皇と神道の優秀性を意味していると日本人には考えられたからです。政治的・経済的に低いレベルの人々は、日本がおこなった脱亜入欧にみならい、日本の優秀性にあずかって、自己を脱して天皇と神道が形成する規範に入ればよいと日本人には考えられたのです。

これが破綻すると、こんどは破綻の原因の根本に神道がある、と考えられた。つまり、神道が他宗教との対話をのぞまない性質を持っていること、あるいは対話を試みるべきだという概念を持っていないこと、対話の必要性を痛感する経験を持っていないことに起因すると考えられたのです。そして近代神道の排外主義的態度は、神仏習合を否定した本居宣長の学説に起因すると、戦後の人々は考えるようになった。

敗戦以前、本居宣長は、前近代に、いちはやく、日本文化の独性を自覚し、解説した発見した学者であると高く評価されていたからです。特に政治思想史ではこうした見方が支配的です。

しかし、私が本日強調したいのは、こうした神道の歴史は、神道と他の宗

教間の対話の可能性までを否定するものではないということ、対話の前提として、こうした歴史の自覚が不可欠であること。では、神道の宗教間の対話の可能性は、どこにその端緒を見いだすことができるのでしょうか。私は本居宣長の言説、他ならぬ漢意批判こそそれであると考えます。

IV 聖典に向きあう視座

「漢意」批判は本居宣長の神学の中心テーマです。では「漢意」とはなんのでしょうか？ 字義そのままに受け取れば、「漢意」とは「中国の思考法」を指します。宣長はこれを、物事を合理化し、是非を判断しようとする「癖」として批判します。宣長にとってこの考え方は、感情的な問題から出発しているのではなく、日本の思考法を検討していく思索のプロセスで、『古事記』の解釈学から帰納されてきたものです。したがって、この思索プロセスは、本居宣長の主著『古事記伝』によって分析されなくてはなりません⁹。『古事記伝』は本居宣長による『古事記』の聖典化の解説書だからです。『古事記伝』は、『古事記』本文冒頭の語句「天地」の注釈で、次のように述べています。

「そもそも、いろいろな言葉について、そのように云うようになった由来を説明することは、非常に難しい事である。それをむりに解説しようとすると、必ず歪んだ解釈が出てくることになる。 そうはいってもしかし、まったく解釈しないままでいてよいものではないだろう。考えるだけ考えてゆきついたところは、云っておきたい。その中に、たまには的中している説もきつとあるに違いない。すなわち、今この文についても、たぶんこうであろう、と思いあたることがある。それをこれから述べる。」(『古事記伝』三之巻)

『古事記伝』は、宣長のこの「人間の認識の限界を見定めたうえで、あらゆる努力をばらう」という地点に、つねに立ち戻って読解すべきテキストです。

宣長の神学は、『古事記』を聖典として確立することによって、理論的基盤を獲得しました。宣長以前の『古事記』は、『日本書紀』と同じ内容を記すサブテキストに過ぎませんでした。しかし宣長は、『日本書紀』を政治世界、生活世界の記録、史実を記した「国史」だが、『古事記』はそれとは異質のテキスト、「正実」を記した「神典」と位置付けました¹⁰。

宣長の『古事記伝』は、聖典『古事記』の記述を「神事」の痕跡ととらえ、根源的に人の経験を超越した未知の領域と認識しています。そのうえで、接近しようとする営為です。神とは、他者です。

それに対して、歴史は人間の営為、政治世界の出来事であり、史書には現状説明に向かうベクトルが貫いています。

なぜ、宣長が未知の領域を求めたのかという問題を、今ここで論じる時間はありませんが、宣長神学では、神道と仏教の弁別よりも、儒教との弁別が問題でした。なぜなら、儒教（宋学）は天地の理法と政治秩序、そして生活の細部まで、すべてを一体化し、完璧に合理的な自然世界を構築しているからです。

ところで、こうした物事を合理的に理解しようとすることは、人として当然の、普遍的な志向性です。それなくして生活はなりたちません。中国文化はこのことに比較的自覚的であるにせよ、どこか特定の文化に特有の思惟方法ではありません。

この、あらゆる現象を合理化し、配当する強力なベクトルを、いかに破るか（破壊ではなく）。宣長は現象を「窮理」するのではなく、現象そのもの（ものにゆくみち）に向かうことに突破口を探って、『古事記』の記述にたどりついた¹¹。

宣長は『古事記』と『日本書紀』を区別するにあたって、『日本書紀』は「漢意」に基づくテキストであることを論じ、『古事記』を『日本書紀』と同じ読み方をしないために、「漢意」批判を展開しています。そして『古事記伝』のエクリチュールでは、「漢意」批判は、つねに「今の世」「今の」「俗の」という言説において登場しています。宣長にあつて、「漢意」は「神事」を生活世界と地続きに解釈しようとするときに浮上する問題でした。

聖典読解に「当然の理（あたりまえ）」を持ち込まないこと。宣長は未知なるものを所与のパースペクティブに回収し、合理化しようとする欲望あるいは思考法を批判しようとし、その欲望あるいは思考法を「漢意」と名付けたのです。ここには宣長による二つの重要な指摘がこめられています。一つは、「当然の理」として他者を自己に回収しようとする思考法を批判すること、もう一つは、それが日本人の思考に内的に存在することを「漢意」という外的な名称に変換して反省しようとしたことです。ここで肝心なのは、他者を他者として認識することともに、自己の内に他者を見出していることです。

おわりに

近代の神道は、特に第二次大戦後は「自然崇拜」を前景に打ち出しています。これは西欧・オリエンタリストによる東洋の発見に刺激されて、自らの宗教伝統を再評価するなかで、自前の歴史と環境を資源として見直すことにより、アニミズム的宗教として「神道」を発見し、内面化したものです。

それは今、大きな転換点にあります。日本人は、フクシマという、触れることのできない自然、最も美しい自然ほど汚れているという現実を作りだしてしまいました。これもまた「神道」の優秀性がもたらした余剰として解釈されるのでしょうか？ そんなことはあり得ないはずでありましょう。私たちにとって自然（Nature）とは、なんなのか？ 3.12 以来（原発の爆発を知った時以来）、私はそのことがずっと気にかかっています。私自身の、思いがけなく深い衝撃に驚きながら。

註

- ¹ 事例は枚挙に暇ない。たとえばこのように。
<http://mainichi.jp/select/news/20121022k0000e030125000c.html>
「北米先住民:初めて聖人に…パチカンで列聖式」毎日新聞 2012 年 10 月 22 日 10 時 10 分（最終更新 10 月 22 日 13 時 46 分）
- ² たとえば日本の TV 報道では、殺人事件や交通事故、季節の恒例行事、芸能ニュースの方が、国際政治や人権問題よりも重視されている。
- ³ 近年の代表的な論考として、島蘭進『国家神道と日本人』2010、岩波新書。
- ⁴ 井上順孝・伊藤聡・遠藤潤・佐藤真人・森瑞枝『ワードマップ神道 日本生まれの宗教システム』1998、新曜社。（英訳：Inoue Nobutaka, Ito Satoshi, Endo Jun, Mori Mizue, Mark Teeuwen, John Breen [Contributors], *Shinto, a Short History*, London: Routledge, 2003）
- ⁵ マーク・テーウエン「神道（ジンドウ）と神道（しんとう）の成立についての比較考察」（『日本思想史研究』42、2010）
「神道から神道へある概念の形成—」
<http://21coe.kokugakuin.ac.jp/articlesintranslation/pdf/07Teeuwen-jp.pdf>
- ⁶ 伊藤聡『神道とは何か 一神と仏の日本史—』中公新書、2012、など。
- ⁷ たとえば大国隆正『球上一覧』（1862 文久 2 年）。
- ⁸ 近代神道では神社神道、教派神道とも、禊・祓を極めて重視する。近代神道は欧米のスピリチュアリズムを視野に入れて検討しなければならない。
- ⁹ 古事記伝を解説する方法については、森瑞枝「『古事記伝』の注釈態度—「天地初発」段について」（山下久夫・斎藤英喜編『越境する古事記伝』、森話社、2012、305-343p）。
- ¹⁰ 宣長が記紀のテキスト論を確立する過程については、「『古事記伝』の構想と漢学—一之巻「古記典等総論」の「史」—」（『白山中国学』11、2004、21-34p）。
- ¹¹ 『古事記伝』はマガツヒの神（死）の働きを重視している。マガツヒの働きは偶発的で、ある秩序をまるごと不可逆的に終了させてしまう。